

Prothesenwesen Mensch

— Ein Rückblick auf die Institutionenlehre Arnold Gehlens —

Albrecht Decke-Cornill

I . Modernisierter Konservativismus	57
II . Melancholische Zeitkritik	63
III . Schlüsselphänomen Handlung	74
IV . Zwischen Entlastung und Entmündigung:	
Institutionen	88
Literatur	105

I. Modernisierter Konservativismus

Die im Wesentlichen durch die Arbeiten von Max Scheler, Helmuth Plessner, Erich Rothacker und Arnold Gehlen bekannt gewordene neuere Philosophische Anthropologie zählte im 20. Jahrhundert zu den wirkungsreichsten Denkströmungen im deutschsprachigen Raum. In der Zwischenkriegszeit entstanden, hat sie das geistige Leben in der Bundesrepublik bis in die siebziger Jahre erheblich beeinflusst. Ihren Vertretern gemeinsam war ein biologischer Blick: sie rückten den Menschen in die Perspektive der biologischen Evolution und sahen ihn als Teil der Natur, als ein vernünftiges Tier, dem aber im Gegensatz zu den anderen Lebewesen eine natürliche Nische fehlt und der deshalb, um zu überleben, einer zweiten Natur bedarf: Kultur. Es ging ihnen um eine „rationale Wende zum Leben“¹, um eine ernüchterte, naturwissenschaftlich orientierte Lebensphilosophie, die sich systematisch zu den empirischen Humanwissenschaften hin öffnet und deren rasch wachsende Erkenntnisse zu einem Gesamtbild vom Menschen zusammenfügt.

Die Annahme, diese Theorierichtung sei nur noch von historischem Interesse, wird heute durch eine Vielzahl produktiver Anknüpfungen widerlegt. Diese betreffen den Dialog mit der Biologie ebenso wie Versuche in der Kultur- und Sozialwissenschaften, aus einzelnen Motiven dieser Denktradition neue Konzepte zu entwickeln. Nicht zufällig finden die Autoren der Philosophischen Anthropologie seit den 1990er Jahren wieder mehr Resonanz. Vor dem historischen Hintergrund des Zusammenbruchs des Kommunismus, der letzten jener

¹ Gerhard, Die rationale Wende zum Leben. Für die Zukunft ein Blick zurück: Helmuth Plessners „Stufen des Organischen und der Mensch“.

Ideologien, deren wütender Kampf das 20. Jahrhundert geprägt hatte, gewannen ihre Arbeiten erneut an Attraktivität. Tatsächlich sind in ihnen viele anschlussfähige Theorieansätze für das postideologische 21. Jahrhundert enthalten, zumal mittlerweile die Biologie zur neuen Leitwissenschaft aufgestiegen ist und etwa die Genomforschung drängende Fragen nach dem Wesen des Menschen aufwirft.² Dazu passt die kürzlich erhobene Forderung, die Philosophische Anthropologie möge die Metaphysik als *philosophia prima* beerben.³

Dem wiedererwachten Interesse an dieser Disziplin zum Trotz ist der 1976 verstorbene Philosoph und Soziologe Arnold Gehlen heute alles andere als ein aktueller Autor. Im Gegensatz zu Plessner, dessen Werk in den letzten Jahren eine Renaissance erfahren hat, ist Gehlens Name merklich verblasst, und vieles spricht dafür, dass dies ungeachtet gelegentlicher Wiederbelebungsversuche auch in Zukunft so bleiben wird. Nicht dass er ganz in Vergessenheit geraten wäre—einige Schlüsselbegriffe aus seinen Zeit- und Gesellschaftsanalysen (‚Mängelwesen‘, ‚Weltoffenheit‘, ‚Entlastung‘, ‚Reizüberflutung‘) sind populärwissenschaftliches Allgemeingut geworden und haben sogar Eingang in die Alltagssprache gefunden—, aber sein dezidierte, ja rabiater Konservativismus steht quer zu der gegenwärtig vorherrschenden Interpretation dieser intellektu-

² Vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*.

³ Vgl. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, S. 34.

⁴ 1979 mutmaßte Henning Ottmann, der Augenblick, sich mit Gehlens Werk intensiver zu befassen, „scheint nun da zu sein oder doch unmittelbar bevor zu stehen“. (Arnold Gehlen in der Literatur, S. 184) Diese Erwartung wurde enttäuscht. Ähnliches widerfuhr neurechten Reanimierungsversuchen wie dem von Karlheinz Weissmann, der Gehlen zum Ahnherrn „eines neuen Realismus“ erklärte, der von allen liberalen Denkmoden unbeirrt an der unbequemen Wahrheit der institutionellen Stabilisierungsbedürftigkeit des Menschen festgehalten habe. (Arnold Gehlen. *Vordenker eines neuen Realismus*)

ellen Strömung im Kontext eines liberalen Gesellschaftsethos, die gegenüber Vergemeinschaftungstendenzen von links wie rechts gleichermaßen auf Abstand bedacht ist. So ist die Erwähnung Gehlens heute meist mit distanzierenden Gesten begleitet, sofern man ihm nicht gleich ganz wissenschaftliche Seriosität und damit Zitierfähigkeit abspricht.⁵ Dies trifft besonders auf seine Institutionenlehre zu, an der sich bis heute die Abgrenzungsbedürfnisse liberaler Sozialtheorien entzünden.

Das gegenwärtige Desinteresse an Gehlen steht in deutlichem Gegensatz zu seiner früheren Popularität. Der aus Leipzig stammende und bis 1945 an der dortigen Universität arbeitende Gelehrte war in den fünfziger und sechziger Jahren der große Widerpart der sich um Max Horkheimer und Theodor W. Adorno formierenden Frankfurter Schule und der dort entwickelten Kritischen Theorie. Gehlens Kulturanthropologie repräsentierte demgegenüber die Leipziger Schule, die sich von Wilhelm Wundt, Hans Driesch und Felix Krueger herleitete und zu der neben Gehlen selbst unter anderen Hans Freyer und Helmut Schelsky gehörten. Die Kontroversen zwischen Vertretern der Frankfurter und der Leipziger Schule, speziell zwischen Adorno und Gehlen—die sich übrigens gegenseitig Respekt zollten und privat mochten—prägten das geistige Klima jener Zeit und verliehen ihr eine intellektuelle Lebendigkeit, die in späteren Jahren, nach dem Sieg der Kritischen Theorie und ihrer nahezu flächendeckenden Durchsetzung im akademischen Milieu, kaum mehr erreicht wurde.

Gehlen galt damals als der große Modernisierer des Konservativismus, der

⁵ So beispielsweise Gerhard Alt, für den Gehlens Oeuvre sich im Grunde in der Popularisierung und Politisierung der originären Theorieleistungen Schelers und Plessners erschöpft. (Vgl. *Philosophische Anthropologie*, S. 134f.)

die typisch deutsche Allianz von Kulturkritik und Technikfeindlichkeit hinter sich gelassen und seinen Frieden mit der modernen Industriegesellschaft gemacht hat. Die kulturprovinzielle Enge der Nazizeit schien in seinen Schriften ebenso überwunden wie die unter deutschen Intellektuellen weit verbreiteten Vorbehalte gegenüber der amerikanischen Kultur. Die Souveränität, mit der die jüngste englische und amerikanische Forschungsliteratur zitierte, verlieh ihm ein kosmopolitisches Flair. Bereits im amerikanischen Militärentlassungslager hatte er seine durch Lektüre gewonnenen Englischkenntnisse aufgefrischt und 1946/47 in einer amerikanischen Bibliothek in Karlsruhe zusammen mit seinem Freund Helmut Schelsky die wichtigsten angloamerikanischen Werke der Ethnologie, Soziologie und Psychologie exzerpiert. In der Schrift *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* von 1949 wurden die Früchte dieser Lektüre sichtbar. Darin warf Gehlen der deutschen Philosophie und Sozialwissenschaft vor, zu ihrem eigenen Nachteil den amerikanischen Pragmatismus nicht gebührend rezipiert zu haben, wohingegen sein eigenes anthropologisches Modell produktiv an diese Denkrichtung anknüpfe. Man kann in ihm tatsächlich eine deutsche Spielart des Pragmatismus sehen, sofern hier wie dort die Kategorie der Handlung ins theoretische Zentrum gerückt ist.

1957 veröffentlichte Gehlen die zweite Auflage der *Sozialpsychologischen Probleme* unter dem griffigen Titel *Die Seele im technischen Zeitalter*. Die schmale Schrift grub sich dem breiteren Publikum stärker ins Gedächtnis ein als die Hauptwerke *Der Mensch* (1940) und *Urmensch und Spätkultur* (1956) und trug wesentlich zur Medienpräsenz bei, die Gehlen in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland genoss. Sie war ein maßgeblicher Beitrag zur Technikdebatte, die damals unter den Stichworten ‚Entfremdung‘,

‚Vermassung‘ und ‚Automatisierung‘ geführt wurde und 1957, im Jahr des Sputnik-Schocks, einen Höhepunkt erreichte. Darin distanzierte Gehlen sich von einer anachronistisch gewordenen Kulturkritik in der Nachfolge Nietzsches, deren Technikfeindschaft ein wesentlicher Grund dafür sei, dass weder die deutsche Soziologie noch die Philosophie zu einem tieferen Verständnis der Industriegesellschaft gelangen konnten. Um die Kritik auf die Höhe der Zeit zu heben, sei zunächst eine realistische Bestandsaufnahme, die Bereitschaft zu vorurteilsfreier Offenheit gegenüber den Phänomenen erforderlich. Durch seine Selbstverordnung in der Soziologie signalisierte er seine Abkehr vom deutschen Idealismus und die Bereitschaft, sich mit seiner Gesellschaftsanalyse auf den Boden der industriellen Zivilisation zu stellen. Indem er die Technik als anthropologische Notwendigkeit interpretierte, trug Gehlen zur Entdramatisierung der Technikdebatte bei und drängte die in den 1950er Jahren noch immer populären historischen Zyklen- und Verfallstheorien Spenglers und Arnold Toynbees zurück. Seine Originalität gründete in der konservativen Opposition wider den Geist der Moderne bei gleichzeitiger Technikfreundlichkeit. Er stellte ein analytisches Instrumentarium von hoher Modernität in den Dienst eines entschieden konservativen Denkens.⁶

Für ein breiteres Publikum wurden Gehlens Einsichten nachvollziehbar durch seine präzise, in ihren Begriffsprägungen originelle Sprache, die erfinderisch war, sich aber nie von der Alltagssprache entfernte und, im Gegensatz etwa zu derjenigen Adornos, ohne Jargon auskam. Seine Diktion war lakonisch,

⁶ Deshalb bezeichnet Peter Sloterdijk ihn als einen „Avantgarde-Konservativen“, dessen Name es verdiene, „noch vor Freud, Lacan, Adorno und Carl Schmitt genannt zu werden, wenn man versucht, den erfolgreichsten Modernisierern des pessimistischen Syndroms im 20. Jahrhundert in die Karten zu schauen.“ (*Sphären III*, S. 701)

prägnant, pointenreich, sarkastisch und oft provokant. Gehlen wusste um seine Gabe zu anstößiger Formulierung, er kultivierte einen herrischen, hochmütigen, mitunter zynischen Gestus, der in grimmigen Humor umschlagen konnte. Langweilig war er nie. Unabhängig vom sachlichen Gehalt seiner Schriften bereiten die darin reichlich verstreuten polemischen Spitzen noch heute ein nicht geringes Lesevergnügen. Sein Stil bescherte ihm so manchen Leser, der ohne die sprachmächtige Instrumentierung seiner Zeitdiagnose von den kulturpessimistischen Anwandlungen des Autors abgestoßen worden wäre.

„Der Prozess ist irreversibel“, heißt es in der Schrift über *Die Seele im technischen Zeitalter*, „die Versorgung steigender Bevölkerungen bei steigenden Ansprüchen mit zunehmenden Gütermengen muss gewollt werden, aber die Konstatierung des Vorgangs und Abrechnung der geistigen und moralischen Kostenseite sollten erfolgen, solange das noch möglich ist.“⁷ Der wissenschaftlich-technische Fortschritt wird als unumstößliches Lebensgesetz der Menschheit akzeptiert, aber von rückhaltlosem Einverständnis kann keine Rede sein. Die Ausdrücke „muss gewollt werden“ und „moralische Kostenseite“ sprechen für sich: eine Gewinnrechnung gedachte Gehlen nicht aufzumachen. Wer die Schrift zur Hand nimmt, findet darin denn auch die altbekannten Topoi aus dem kulturkritischen Arsenal der Gegenmoderne versammelt: Attacken auf Konsumhedonismus und Medienherrschaft, Invektiven gegen Institutionen zersetzende Intellektuelle, Klagen über Bindungsverlust, Bildungs- und Sittenverfall und um sich greifende Primitivisierung, Warnungen vor den Folgen eines enthemmten Subjektivismus ohne Bodenhaftung, Trauer über das Wegbrechen

⁷ Gehlen, *Die Seele*, S. 89.

jener kulturellen Stabilisatoren, deren der Mensch zur Personwerdung bedarf.

II. Melancholische Zeitkritik

Unter den bedeutenden deutschen Rechtsintellektuellen des 20. Jahrhunderts steht Arnold Gehlen neben Martin Heidegger und Carl Schmitt, umstritten wie sie und ähnlich diskreditiert. Gegen Ende der 1960er Jahre holte ihn seine politisch belastete Vergangenheit ein. Es kam zu harten Auseinandersetzungen mit der Studentenbewegung, in deren Folge Gehlen intellektuell immer weiter ins Abseits geriet. Man hielt ihm die unrühmliche Rolle vor, die er im Wissenschaftsbetrieb des Nationalsozialismus gespielt hatte, dass er früh der NSDAP und dem NS-Dozentenbund beigetreten war, zu den Unterzeichnern des *Bekanntnisses der Professoren an den deutschen Universitäten zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat* gehörte und dem NS-Regime eine glänzende akademische Karriere verdankte, die ihn 1938 auf den Kant-Lehrstuhl der Universität Königsberg und 1940 an die Universität Wien führte.⁸ Mehr noch als diese Fakten empörte die Beharrlichkeit, mit der Gehlen sich nach dem Krieg darüber in Schweigen hüllte. Nicht nur war ihm kein Wort des Bedauerns über sein Engagement zu entlocken, er verweigerte sich überhaupt jeglicher öffentlichen Diskussion über diese Phase seines Lebens. 1945 durchlief Gehlen die Entnazifizierung relativ problemlos. Zwar wurde er 1945 amtsenthoben, konnte aber — anders als Carl Schmitt — gleich wieder im universitären Milieu Fuß fassen, allerdings nur in der akademischen Provinz. Die Berufung

⁸ Vgl. dazu Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*. Brede, Institutionen von rechts gesehen. Klinger, Die Modernisierung des NS-Staates aus dem Geist der Anthropologie.

an eine der großen Universitäten blieb ihm versagt. 1947 erhielt er eine Professur für Soziologie an der neu gegründeten Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer; 1962 wechselte er an die Technische Hochschule Aachen, wo er bis zu seiner Emeritierung 1969 wiederum Soziologie lehrte. Aber er blieb letztlich ein gebrandmarkter Professor, dem der Makel der Nazimitgliedschaft für den Rest seines Lebens anhaftete. Diese Stigmatisierung beeinträchtigte vor allem in den 1970er und 80er Jahren die Rezeption seines Werkes und schränkte dessen Wirksamkeit erheblich ein.

Eine politisch anfechtbare Vita braucht jedoch kein dauerhaftes Ausschlusskriterium im intellektuellen Diskurs zu sein, wie das Beispiel des Staats- und Völkerrechtlers Carl Schmitt lehrt, der nach 1945 wegen seiner Parteinahme für das Dritte Reich akademisch und publizistisch isoliert war, aber dennoch hinter den Kulissen starken Einfluss auf das politische und geistige Leben der jungen Bundesrepublik ausübte und heute zu den international meistzitierten deutschen Juristen zählt. Gehlens schwindende Ausstrahlung muss demnach andere Gründe haben. Zu diesen mag der Umstand zählen, dass seine kulturkritischen Befunde wie alle Gegenwartsdiagnosen an ihre Entstehungszeit gebunden sind. Zwar stellt er auch Phänomene der gesamten Epoche seit der industriellen Revolution heraus; aber viele seiner Aussagen gelten doch nur für die bundesdeutsche Gesellschaft der Nachkriegsjahrzehnte, weshalb deren Deutungskraft mit wachsendem historischem Abstand zwangsläufig verblasst.

Der entscheidende Hinderungsgrund für eine intensivere Beschäftigung mit Gehlen liegt aber wohl in dem affektiven Unterstrom, der alle seine Schriften durchzieht und sie trotz aller zur Schau gestellten Sachlichkeit mit einem eigentümlichen existentiellen Pathos auflädt. Darin drückt sich ein zeittypi-

ches Krisenbewusstsein aus, das für Gehlen und Intellektuelle seines gesellschaftlichen Milieus prägend war, das aber für den heutigen Leser immer schwerer nachzuvollziehen ist und nur noch mentalitätsgeschichtlich von Interesse sein dürfte.

Gehlen wurde 1904 in gesicherte großbürgerliche Verhältnisse hineingeboren. Sein Vater war Mitinhaber verschiedener Verlage, seine Mutter die Tochter eines Reichsgerichtsrats und Mitverfassers des Bürgerlichen Gesetzbuches. Schon früh jedoch entwickelte er ein Sensorium für die innere Brüchigkeit dieser scheinbar saturierten Welt. Es gibt, beschreibt er seinen damaligen Gefühlszustand, „ein Vorwissen um Unordnung. Zu meinen frühesten Erfahrungen gehört etwas wie eine regionale Verhängnisstimmung, ich habe niemals, und nicht einmal 1914 die Gewissheiten meiner Umgebung geteilt“.⁹

Das Zerschneiden des gesellschaftlichen Gefüges des Kaiserreichs, der Verlust der eigenen kulturprotestantischen Lebenswelt, das anachronistisch Werden der bildungsbürgerlichen Werte—diese Urerfahrung in seiner Leipziger Sozialisation hinterließ tiefe Spuren. Aus ihr speist sich seine ressentimentgeladene Kritik an der Moderne, sie befeuert sein polemisches Talent und lässt ihn eine Ordnungstheorie ersinnen, die jene kollektiven Verbindlichkeiten, die ihm nach eigenen Bekunden zeitlebens fehlten, umso dringlicher gegen jede Form der Infragestellung abzusichern sucht.

Rückblickend notiert er: „In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg brach in Deutschland der Boden der Tradition in allen Räumen durch, es begannen vehemente Bewegungen. Von der Härte und Konsequenz, mit der die Jahrhun-

⁹ Brief an Theodor W. Adorno vom 16. November 1960. Zitiert nach Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens*, S. 143.

dert vorher die Kernenergien des menschlichen Inneren gebunden hatten, macht man sich erst eine Vorstellung, wenn man erlebt hat, wie sie frei wurden und nun als geistige Explosionen dahinstoben.“¹⁰ Gehlens Arbeiten ist die tiefe Verstörung eingeschrieben, die das Hochkommen einer Massenkultur in bildungsbürgerlich-elitären Kreisen auslöste. Was dort seit der Jahrhundertwende als epochaler Kulturverlust empfunden wurde und in zahlreichen kritischen Konzepten intellektuellen Ausdruck fand, beispielsweise bei Georg Simmel, Max Weber, Ludwig Klages und Theodor W. Adorno, ist auch bei ihm implizit als Subtext allgegenwärtig: die Klage darüber, dass Uniformierung und Nivellierung um sich greifen, dass die Spielräume persönlicher Entscheidungen bedroht sind, dass alle Formen echter Kultiviertheit den Schablonen der Konsumgesellschaft weichen müssen.

Entsprechend bildet die These von der Gefährdung des Menschen das Grundmotiv seines Gesamtwerks. Die chronische Fragilität fungiert als anthropologisches Apriori, aus dem alle weiteren Überlegungen folgen.¹¹ Im Zentrum steht die Frage, wie sich das Risiko des Verunglückens minimieren lässt, wie jene „Kernenergien des menschlichen Inneren“ im Zaum zu halten sind. Die „Angst vor dem Chaos“¹² treibt ein hypertrophes Einordnungsbedürfnis hervor, sie steht hinter Gehlens Predigt eines starren Institutionalismus und dem beschwörend vorgetragenen Appell, der durch seine Subjektivität überforderte Mensch bedürfe stabilisierender Außenhalte, die ihn vor dem Absturz in seine chaotische Innerlichkeit bewahren, er müsse sich durch Selbstzucht zu einer in

¹⁰ Gehlen, *Zeit-Bilder*, S. 133.

¹¹ Vgl. Rehberg, Existentielle Motive.

¹² Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos*.

Ordnungen lebenden Person ausbilden. Diese Angst trübte aber auch die Unbefangenheit seines Blicks und blockierte die Ausformulierung vieler seiner produktiven Denkansätze. Der Gestaltwandel von Institutionen im Laufe der Zeit schlägt bei ihm einseitig als gefährlicher Verbindlichkeitsverlust zu Buche; ihn positiv als eine durch konstruktiven Widerspruch erbrachte Anpassungsleistung zu würdigen, hindert ihn sein geistiger Immobilismus. „Die Konsequenzen der Beweglichkeit von Institutionen hat Gehlen letztlich aus Angst nicht ausgeschöpft. Das ist das existentielle Grunddilemma.“¹³

Anachronistisch wirkt Gehlen nicht zuletzt darin, dass der Großteil seiner Arbeiten vor dem Hintergrund der deutschen Kapitulation geschrieben wurde und aus diesem geschichtlichen Kontext schwer zu lösen ist. Gerade dadurch, dass sie mit dem Anspruch auftreten, sich dem Zeitgeist zu widersetzen, sind sie von diesem besonders tief durchdrungen. Bei keinem deutschen Denker von Rang wird über die Konsequenzen der Niederlage seit 1945 so bitter Klage geführt wie in dem Spätwerk *Moral und Hypermoral*, wo es etwa heißt: „Schließlich und nicht zuletzt sind da die Sieger der Geschichte, die jeweils ihren Ideenvorrat, der mitgesiegt hat, durchdrücken und deren Handlanger jeden verbellen, der unerwünschte Dinge sagt. So kann nur ein Don Quijote heute die Alleinschuld Deutschlands an den letzten drei Kriegen seit 1870 bestreiten.“¹⁴ Hitlers Verbrechen werden keineswegs bestritten, die Schuld der Deutschen und deren Verpflichtung, „für den Untergang des Reiches und für die Greuel einzustehen, die dieser mit sich brachte“, ausdrücklich anerkannt.¹⁵

¹³ Rehberg, „Ordnung ist kein Gefängnis“, S. 24.

¹⁴ Gehlen, *Moral und Hypermoral*, S. 180.

¹⁵ Ebd., S.142.

Gehlen stimmt mit Ernst Forsthoff darin überein, „daß mit dem Nationalsozialismus und der Kriegskatastrophe der Staat als nationale Lebensform eine Diskreditierung erfahren hat, die von bleibender Dauer zu sein scheint.“¹⁶ Aber er wehrt sich gegen den deutschen Verzicht auf Staatsethos und mag sich nicht damit abfinden, dass „der Leviathan mehr und mehr die Züge einer Milchkuh“¹⁷ annimmt und „das eigentlich der Institution angemessene Dienst- und Pflichtethos aus der öffentlichen Sprache und aus den Kategorien der Massenmedien vollständig verschwunden ist und dort nur noch Gelächter auslöst.“¹⁸

Vor allem der Untergang Preußens bleibt eine offene Wunde, waren es doch dieser Staat und seine spezifischen Wertvorstellungen, die sein Herkunftsmilieu prägten und seinen Denkstil nachhaltig beeinflussten. Die Züge einer an den Preußischen Tugenden orientierten Lebenshaltung lassen sich unschwer bei ihm aufweisen: die Ausrichtung an der Macht und einem starken Staat, das Prinzip der Pflichterfüllung sowie Dienst- und Opferbereitschaft, die Hochschätzung von Ordnung, Selbstbeherrschung, Anspruchslosigkeit und Nüchternheit, von Solidarität und Tapferkeit ohne Wehleidigkeit, der Gestus des Standhaltens auf verlorenem Posten. Gehlen, der so gern lediglich Sachverhalte feststellte, war so wertneutral nicht, wie er vorgab. Das Preußen des 18. Jahrhunderts war sein heimliches Traum- und Sehnsuchtsbild. Seine Anthropologie — die Lehre vom Menschen als einem Mängelwesen, das, um überleben zu können, sich nicht ausleben darf, sondern seine Rolle in vorgegebener Ordnung mit Würde zu spielen hat — ist letztlich als preußisches Ethos motiviert. Umso

¹⁶ Ebd., S.109.

¹⁷ Ebd., S.107.

¹⁸ Ebd.

mehr verbittert ihn das sang- und klanglose Verschwinden dieses Staates: „Napoleon, der Europa mit Gräbern, Asche, Tränen und Weltruhm bedeckte, wird unvergessen bleiben, aber Preußen wurde aus der Geschichte gestrichen. Die endgültig Geschlagenen müssen teuer bezahlen“.¹⁹

Die Niederlage von 1945 bedeutete für ihn *finis Germaniae*, das Ende Deutschlands als eigenständiges politisches Subjekt. Nach dem desaströsen Fehlschlag der Großordnung der Nation blieb nur noch die Unterwerfung unter den Herrschaftsanspruch von Fremdmächten, der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten. Die staatliche Souveränität sah Gehlen unwiederbringlich verloren, die deutsche Nationalgeschichte definitiv beendet: „Es ist die bedeutendste geschichtliche Leistung einer Nation, sich überhaupt als eine [...] geschichtliche Einheit zu halten, und den Deutschen ist sie nicht geglückt.“²⁰

Anders als Martin Heidegger oder Carl Schmitt, die sich nach der Katastrophe auf ihren Katholizismus zurück besannen, war Gehlen die Anbindung an eine alle politischen Umbrüche überdauernde Ordnungsmacht verwehrt. Der staatliche Zusammenbruch und seine Folgen trafen ihn direkt und ohne Ausweichmöglichkeit. Dadurch geriet er in ein verächtlich-distanziertes Verhältnis zur Bundesrepublik, die für ihn ein Staat ohne Staatlichkeit war und in ihrer politischen Ohnmacht eher einem Sozialverein ähnelte.²¹

Gehlen's Gedankenwelt durchweht ein melancholisches Klima, sie ist von „Verzweiflung ohne Pathos“²³ grundiert. Angemahnt werden Pessimismus, Le-

¹⁹ Ebd. S. 118.

²⁰ Ebd., S. 99.

²¹ Vgl. Rehberg, Nachwort in GA 6, S. 647.

²² Vgl. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, S. 229–253.

²³ Frenzel, *Verzweiflung ohne Pathos*.

bensernst und die Einsicht, „daß per saldo am Leben nicht eben viel daran ist.“²⁴ Es gilt, die Ausweglosigkeit der Lage illusionslos zu erfassen und sich ins Unabänderliche zu schicken, nicht weil es wünschenswert wäre, sondern weil das Aufbegehren dagegen die Situation nur verschlimmern würde. Bezeichnenderweise moniert Gehlen am Ende eines Streitgesprächs mit Adorno dessen Neigung, „den Menschen mit dem bisschen unzufrieden zu machen, was ihm aus dem ganzen katastrophalen Zustand noch in den Händen geblieben ist“, worauf Adorno den Satz von Grabbe ins Feld führt: „Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten.“²⁵

Begriffe wie Verzweiflung und Erlösung gestattet Gehlen sich nicht, sein streng systemimmanentes Denken bot für solche existentialistisch-theologische Anklänge keinen Raum. Aber in dem Gefühl der Ausweglosigkeit der Weltsituation weiß er sich mit Adorno einig.²⁶ Beide gewahren inmitten der ungeheuren Dynamik des Kapitalismus einen hochtourigen Leerlauf innerhalb verfestigter Strukturen, gegen deren anonyme Gewalt kein Aufbegehren hilft. Mag es in Teilbereichen und auf abgesteckten Feldern noch Fortschritte geben, im Großen herrscht gesellschaftlicher Stillstand. Die Menschheit ist in den Zustand der „Kristallisation“²⁷ eingetreten, die kulturellen Möglichkeiten sind in ihren grundsätzlichen Beständen allesamt entwickelt, substanzielle Neuerungen sind nicht mehr zu erwarten. Wir leben im Posthistoire, in einem Gehäuse endloser Routinen. Lange vor der postmodernistischen Mode der 1980er Jahre vertrat

²⁴ Gehlen, *Das Ende der Persönlichkeit?*, S. 256.

²⁵ Adorno / Gehlen, *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?*, S. 251.

²⁶ Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums*, S.275ff. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, S. 249–252.

²⁷ Vgl. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisation*.

Gehlen die These vom Ende der Geschichte. Mit dem Durchbruch der technisch-industriellen Revolution sah er die Menschheit in die Epoche der Nachgeschichte eingetreten, in der alle kulturellen Sinnressourcen erschöpft sind und es ebenso wenig umwälzende Ereignisse geben wird wie in der Vorgeschichte. Lediglich mit einem kaleidoskopischen Bilderwechsel, mit „Abwechslung innerhalb eines stationär gewordenen Gesamtzustandes“²⁸ ist noch zu rechnen. In der vollendeten Moderne gelangt eine rein immanente ökonomische Rationalität zur Alleinherrschaft, die in ihrer Bewusstlosigkeit an die mythische Macht alter Naturordnungen anknüpft. Im statischen Zeitalter der Nachgeschichte ist wieder die Stabilität der Vorgeschichte erreicht.

Dieser fatalistische, an Vanitas-Vorstellungen des Barock gemahnende Ausblick auf ein langweiliges Zeitalter leerer Endlosigkeit gehört ebenso zum melancholischen Syndrom²⁹ wie die Tatsache, dass bei Gehlen der Mensch nie als ein soziales, geselliges Wesen in den Blick kommt, sondern immer nur als ein solitäres, allein auf sich gestelltes Individuum. Mitmenschen fehlen bei ihm ebenso wie ein Begriff von Gesellschaft *sui generis*. Den einzigen Zugang zum Sozialen stiftet die vitale Bedürftigkeit des Einzelnen. Die Vernachlässigung der eigentlich sozialen Dimension ist Gehlens anthropo-biologischem Interesse geschuldet, das ihn veranlasst, „an dem abstrakten Modell eines imaginären Einzelmenschen, eines Robinson festzuhalten“³⁰.

Eine melancholische Gemütsverfassung liegt auch seinem anthropologischen Funktionsmodell zugrunde, das auf der konstitutionellen Ohnmacht des

²⁸ Gehlen, *Die Seele*, S. 358.

²⁹ Vgl. Heidbrink, *Melancholie und Moderne*. S. 215–220.

³⁰ Gehlen, Ein anthropologisches Modell, S. 209.

Menschen basiert und alle gesellschaftlichen Phänomene ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner Überlebensfähigkeit betrachtet. Im Grunde ist es gleichgültig, von welchen Institutionen man sich in Dienst nehmen lässt. Alle erfüllen gleichermaßen das Primärbedürfnis nach Stabilisierung und sind somit objektiv dem Menschen dienlich. Die Funktionalität bleibt selbst noch in Bezug auf repressive Institutionen objektiv gewahrt. Deren Entlastungseffekt ist über jede institutionell erzeugte Belastung erhaben, weshalb die bestehenden Institutionen grundsätzlich gegen Angriffe und Zersetzung zu verteidigen sind. Es kommt nur darauf an, dem Zustand der Apathie und tatenlosen Grübeleien³¹ durch eine wie immer geartete *vita activa* zu entkommen. Handlungen und deren Habitualisierung wirken quasi als Antidepressiva, als Arznei gegen eine zur *conditio humana* gehörende melancholische Disposition.

Gefordert ist die dezisionistische Selbstpreisgabe des hinfälligen Menschen an die Institutionen, an jene „großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben“.³² Im Banne des Posthistoire wächst den modernen Institutionen die mythische Gewalt von Gottheiten zu, denen sich die Menschen nach Art eines archaischen Opferrituals zum Verzehr darbieten. Die eindringlichen Worte, mit denen Gehlen dieses Selbstopfer beschreibt, evokiert das Bild von Kronos/Saturn, dem Gott der Melancholie, der seine eigenen Kinder frisst: „So werden wenigstens die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert und nicht von der rohen Natur, wie Tiere.“³³

³¹ Vgl. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, S. 185–213.

³² Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, S. 379.

³³ Ebd., S. 378.

Es ist oft gesehen worden, dass die Weiterentwicklung der Gehlenschen Institutionenlehre zur Systemtheorie von Niklas Luhmann führt. Bei ihm geht es nicht mehr um Mensch und Gesellschaft, sondern um soziale Systeme. Diese tendieren dazu, das gesamte menschliche Verhalten unter dem Gesichtspunkt der Funktionalität zu vereinnahmen. Was bei Gehlen die Institutionen leisten, wird in Luhmanns weitaus abstrakterer Theorie mit Hilfe von Systemen erreicht und auf die Spitze getrieben: sie reduzieren die Komplexität der Welt bis zu dem Punkt, dass es außerhalb dieser Interaktionseinheiten kein soziales Geschehen mehr gibt. Der Einzelne erscheint darin nicht mehr als Träger individueller Eigenschaften, sondern als Funktionsträger, ausschließlich dazu bestimmt, das System mitzutragen, es zu erhalten und gemäß der immanenten Systemlogik weiterzuentwickeln. Gehlens Forderung, die Menschen mögen mit Haut und Haaren in ihre Institutionen hineingehen und sich von ihnen konsumieren lassen, wird von Luhmann kühl als Sachverhalt konstatiert: „Unsere Existenz hängt von funktional differenzierten Großsystemen der Informationsverarbeitung ab. Deren Erhaltung im Transzendieren aller ontischen Faktizität ist das, was wir als Menschen leisten. In ihnen und durch sie müssen wir uns auf die Welt beziehen.“³⁴

Die Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen stellt sich in dieser funktionalistischen Perspektive nicht mehr. Luhmanns Systemtheorie ist so weitgehend ‚entanthropologisiert‘, dass sich ihr gegenüber Gehlens Ansatz wie nostalgischer Individualismus ausnimmt und nachgerade antiquiert wirkt. Un-erachtet der Zumutungen ans Individuelle, die sein Aufruf zur Selbstpreisgabe

³⁴ Luhmann, *Grundrechte als Institution*, S. 180.

an die Institutionen enthält, fällt Gehlen das Umschalten in eine nachpersonale Ordnung schwer.³⁵ Bezeichnenderweise heißt einer seiner Aufsätze *Mensch trotz Masse*, und die Überschrift *Das Ende der Persönlichkeit* ist mit einem Fragezeichen versehen. Wo Luhmann sich auf die nüchterne Beobachtung des Funktionierens der Systeme beschränkt, interessiert Gehlen sich noch für den Einzelnen und sein Geschick. Eine so radikale These wie die Adornos vom Zerfall und Ende des Individuums vertritt er nicht. In einer Welt, „in der Staat, Verbände, Berufe, Presse usw. den einzelnen in zusammenhangloser Weise beschlagnahmen und ihn sozusagen dezentralisieren“³⁶, wird es weiterhin so etwas wie Individualität und Persönlichkeit geben, die neue ‚Patchwork‘-Individualität und „pluralistische Persönlichkeit“³⁷ wird aber kaum mehr etwas mit der bürgerlichen Persönlichkeit und den mit ihr verbundenen Wertvorstellungen gemein haben. Der Schmerz über diesen Verlust ist bei Gehlen noch dort zu spüren, wo er sich in das Unabwendbare fügt und jedem Widerstehen eine Absage erteilt.

III. Schlüsselphänomen Handlung

„Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis. Je nach den Entscheidungen, die eine solche Deutung enthält, werden Aufgaben sichtbar oder verdeckt. Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes

³⁵ Vgl. Rehberg, „Ordnung ist kein Gefängnis“, S. 26f.

³⁶ Gehlen, Neubestimmung der Rechte des einzelnen?, S. 324

³⁷ Gehlen, *Moral und Hypermoral*, S. 158.

versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen; man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören.“³⁸

Mit diesen Sätzen beginnt das 1940 zuerst erschienene Werk von Arnold Gehlen *Der Mensch — seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Es weist den Autor als Begründer der philosophischen Anthropologie aus — nach Max Scheler, der früh, 1928, starb, und Helmut Plessner, dessen öffentliche Wirksamkeit in Deutschland bereits 1933 durch die erzwungene Emigration beendet war. Die Eingangssätze drücken präzise aus, worum es geht: um ein Wissen vom Menschen, das immer mehr ist als Theorie, immer auch Anweisung für die Praxis und Befehl zum Handeln. Das Buch gibt, trotz des empirischen Anstrichs, nicht etwa nur eine schlichte Beschreibung des Menschen, wie er leibt und lebt. In der Analyse dessen, was ist, wird mitgesagt, was sein soll.

Gehlen hatte zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn — er wurde 1930 für das Fach Philosophie habilitiert und war dann als Assistent von Hans Freyer an das Soziologische Institut gewechselt — versucht, mit seiner *Theorie der Willensfreiheit* (1933) an die Tradition des Deutschen Idealismus anzuknüpfen. Seine spätere Hinwendung zur Anthropologie erklärte er rückblickend mit einem Unbehagen an der Philosophie, deren fortschreitender Kompetenzverlust und lebenspraktische Irrelevanz nicht mehr zu übersehen waren: „Wer sich um das Jahr 1935 in Deutschland mit Philosophie befaßte, mochte noch metaphysische Ambitionen oder den Wunsch nach dem großen System hegen [...]; dennoch konnte man kaum das Gefühl vermeiden, an einer Sache zu wirken,

³⁸ Gehlen, *Der Mensch*, S. 3.

deren Tage gezählt waren.“³⁹ Sah er die theoretischen Möglichkeiten erschöpft, mit Hilfe der Philosophie die Welt systematisch zu erfassen, so hoffte er, dass die Anthropologie neue Perspektiven eröffne und den Weg zu einer „empirischen Philosophie“ aufzeige, einer depotenzierten, postmetaphysischen Philosophie, die sich als Wirklichkeitswissenschaft versteht und bereit ist, sich von den Erkenntnissen der Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften belehren zu lassen. Sie soll als Grundlagendisziplin fungieren, welche die erfahrungswissenschaftlichen Befunde verschiedener Provenienzen, insbesondere die der Biologie, in sich aufnimmt und unter einer zentralen Fragestellung zusammenführt—der Frage nach den Existenzbedingungen des Menschen. Als solche soll sie dem Menschen auch Orientierungshilfen an die Hand geben und seine Realitätstüchtigkeit stärken.

In der so verstandenen Philosophischen Anthropologie ist die alte metaphysische Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen verabschiedet. Der Cartesianische Dualismus von Geist und Körperlichkeit spielt keine Rolle mehr, er wird nicht überwunden, sondern ausgespart. Hatte Descartes die theologische Fragestellung wegen erwiesener Unlösbarkeit auf sich beruhen lassen, so lässt Gehlen auf ähnliche Weise den aporetischen Cartesianischen Dualismus beiseite. Darin sah er, mit welchem Recht auf Originalität auch immer, bereits in jungen Jahren seinen Beitrag zur philosophischen Disziplin. Dem Bewusstsein kommt kein grundlegender Stellenwert bei der Bestimmung des Menschlichen zu, es handelt sich lediglich um ein abgeleitetes, in die biologischen Lebensbedingungen des Menschen eingebettetes Phänomen. In Übereinstim-

³⁹ Gehlen, Ein anthropologisches Modell, S. 203.

mung mit Scheler und Plessner fragt Gehlen nach den in der Natur liegenden Bedingungen für die Ausbildung eines menschlichen Bewusstseins und kommt zu dem Befund: „Es ist grundfalsch, den Wesensunterschied von Mensch und Tier erst an der Intelligenz festmachen zu wollen; er ist anatomisch, sensomotorisch und [...] sinnesphysiologisch schon da.“⁴⁰ Der Geist hat seine eigene Anatomie, im ‚Greifen‘ der Hand ist das kognitive ‚Begreifen‘ bereits angelegt.

Die Eigenart des Menschen kann nicht als graduelle Perfektionierung der tierischen Natur durch das Hinzutreten spezieller kognitiver Fähigkeiten bestimmt werden. Überhaupt sind es nicht irgendwelche Merkmale, sondern durchgehende Strukturgesetze, die das Menschsein ausmachen. Es liegt hier „ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor.“⁴¹ Beim Menschen handelt es sich um ein einheitliches, in sich geschlossenes System, in welchem kein Bestandteil isoliert werden und als Ursache für die anderen fungieren kann. Aufgabe der Philosophischen Anthropologie ist es, die einzelnen Elemente dieses komplexen Bedingungszusammenhangs in ihrer Funktionsweise plausibel zu machen.

Der zentrale Gesichtspunkt, von dem her alle spezifisch menschlichen Eigenschaften sich erklären lassen, ist der Gesichtspunkt der *Handlung*. Der Mensch, so lautet Gehlens erster Grundsatz, ist weder ‚Geschöpf Gottes‘ noch ‚arrivierter Affe‘, sondern das handelnde und konstitutionell auf Handlung angelegte Lebewesen, wobei die spezifisch menschliche Handlung kategorial vom animalischen Verhalten zu unterscheiden ist. „Nur wenn man den Menschen wesentlich als handelnd auffaßt, und alle Einzelheiten der Betrachtung darauf

⁴⁰ Gehlen, *Der Mensch*, S. 179.

⁴¹ Ebd., S. 9.

bezieht, gelingt seine Unterscheidung vom Tier.“⁴² Die menschliche Handlung, d. h. „die auf Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit“⁴³ ist das „eigentliche ausschlaggebende menschliche Schlüsselphänomen“, von dem her Gehlen seinen Grundentwurf des Menschen hat bestimmen lassen.⁴⁴

Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass der Mensch sein Überleben nur durch selbsttätige Umgestaltung und aktive Veränderung der ihn umgebenden Natur sicherstellen kann. Tiere können nach Maßgabe dieses Modells nicht handeln, da sie instinktsicher sind und deshalb eine feste Verbindung zwischen Umweltwahrnehmung und Verhalten (Reaktion) aufweisen. Der Mensch hingegen ist aufgrund seiner Instinktarmut einer Fülle von Reizen und Wahrnehmungseindrücken ausgesetzt, die er verarbeiten muss. Die fehlende Entsprechung zwischen menschlichem Organismus und Umwelt macht die ihn auszeichnende Weltoffenheit aus. Diese ist nach Gehlen zunächst mit einer Belastung verbunden: der Mensch erlebt, erfährt, erwägt mehr als jedes Tier, darum ist er strukturell überlastet. Ihm fehlen alle Filter in der Weltwahrnehmung, seine Sinnesorgane fangen Eindrücke ungeschieden auf. Anders als Tiere, denen eine Um-Welt im genauen Wortsinn gegeben ist, d. h. ein Segment der Welt, das sie betrifft und in das sie eingepasst sind, sind Menschen der Welt im Ganzen ausgesetzt, die ihnen so zum „Überraschungsfeld“⁴⁵ wird. Sie stehen nicht dem geschlossenen Kosmos einer Umwelt gegenüber, sondern

⁴² Ebd., S. 179.

⁴³ Gehlen, Zur Geschichte der Anthropologie, S. 155.

⁴⁴ Gehlen, Enzyklopädisches Stichwort „Philosophische Anthropologie“, S. 405.

⁴⁵ Gehlen, *Der Mensch*, GA 3.1, S. 35.

dem offenen Universum einer Welt. In ihr müssen sie sich behaupten, ohne dabei auf ein großes Repertoire von instinktiven Automatismen zurückgreifen zu können. Die Weltoffenheit verursacht eine permanente Überlastung und Verhaltensunsicherheit, sie blockiert den Weg einer unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung und nötigt den Einzelnen, seine Umwelt ebenso wie seine diffusen Triebregungen überlebensdienlich zu strukturieren.⁴⁶

Gleichzeitig sind ihm aufgrund eben dieser Weltoffenheit potentiell grenzenlose Möglichkeiten an die Hand gegeben, die zur Lebensbewältigung nötigen Mittel zu finden und zu erfinden. Seine Defizite erweisen sich letztlich als Vorteile, die anfängliche Belastung der Uneingefügtheit wendet sich positiv in ein Verfügen über die Umwelt. Nur der Mensch kann sich der Welt gegenüberstellen und sie so zum Gegenstand seines Denkens und Handelns machen. So kann er „sich entlasten, „d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigenständig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten.“⁴⁷ Das Überleben in biologisch prekärer Lage gelingt ihm mittels einer komplizierten Hierarchie von Leistungen, die den Abbau der Reizüberflutung unter Beibehaltung der Komplexität der Außenwelt zum Ziel haben.

⁴⁶ Empirisch lässt sich allerdings nicht nachweisen, dass die zweifellos vorhandene Plastizität der Antriebe als Belastung empfunden wird. Es handelt sich bei dieser negativen Konnotation um einen spekulativen Gesichtspunkt, der als anthropologische Tatsache behauptet wird. Ähnlich steht es um Schlüsselbegriffe wie Instinktunsicherheit oder Reizüberflutung. Peter Sloterdijk deutet die Weltoffenheit umgekehrt als ein Luxusphänomen. Die von Gehlen behauptete Belastung bestehe im Grund in einer „Verlegenheit vor dem eigenen Reichtum“. Der Mensch sei „durch seine Plastizität etwa in dem Sinne belastet, wie Millionäre unter die Not gebeugt sind, ihr Vermögen verwalten zu müssen.“ (*Sphären III*, S. 708) Eine kritische Abgleichung der Gehlenschen Bestimmungen mit den neueren Ergebnissen z.B. der Säuglingsforschung unternimmt Rainer Karneth in *Anthropo-Biologie und Biologie*.

⁴⁷ Gehlen, *Der Mensch*, S. 36.

Im Unterschied zum Tier tut sich beim Menschen zwischen Reiz und Reaktion eine Kluft auf, beides ist gewissermaßen entkoppelt, sodass der Reiz zwar einen Antrieb hervorruft, dieser Antrieb aber nur verzögert, umgearbeitet oder auch überhaupt nicht zu einer Handlung führt, sondern im Sinne der Freudschen Sublimierung angestaut wird. Die Lücke zwischen Antrieb und Handlung nennt Gehlen ‚Hiatus‘, womit er die Tatsache bezeichnet, „daß der Mensch imstande ist, seine Antriebe, Wünsche und Interessen bei sich zu behalten, von den Handlungen abzuhängen“.⁴⁸ Dieser Hiatus ist der eigentliche Geburtsort der menschlichen Intelligenz, denn er ermöglicht es, Umweltwahrnehmungen aktiv zu verarbeiten, Alternativen abzuwägen und Entscheidungen zu treffen. Handeln bedeutet demnach, nicht auf bestimmte Reaktionen festgelegt zu sein, nicht ins Blaue hinein zu handeln, sondern die eigenen Reaktionen bewusst variieren zu können. Der Mensch sieht auf die Wirkung, probiert, prüft, modifiziert, prüft erneut. Und das heißt: „Der *Handlungskreis*, nämlich die plastische, gesteuerte, am rückempfundene Erfolg oder Misserfolg korrigierte und schließlich gewohnheitsmäßig automatisierte Bewegung gehört zu seinen wesensbezeichnenden Eigenschaften.“⁴⁹

Aufgrund des Hiatus sind die Kontakte zur Jetztsituation minimiert, die Dinge werden für mögliches Handeln bereitgestellt. Vom Druck der Unmittelbarkeit befreit, schafft sich der Mensch eine ‚zuhandene‘ Welt, in der die Komplexität der Welt durch ordnende Eigenleistung ins Andeutungshaft-Symbolische distanziert ist, sodass er bereits im Wahrnehmungsakt die in den Dingen enthaltenen Handlungsmöglichkeiten mitzusehen vermag. Diese Orientierungsfähigkeit un-

⁴⁸ Gehlen, Zur Systematik der Anthropologie, S. 101.

⁴⁹ Gehlen, *Die Seele*, S.17.

ter Bedingungen der Weltoffenheit ist das Ergebnis eines langwierigen Lernprozesses. Bereits in der Kindheit bildet sich in einem komplizierten Zusammenspiel von Körperbewegung, Blick-, Hör- und Tastwahrnehmung ein Repertoire von Handlungen heraus, dem schließlich zu verdanken ist, „dass wir uns in einer optisch völlig *übersehenen* Welt befinden, deren Einzelheiten uns zwar durch Gestaltumrisse, Farbwerte, Größendifferenzen, Abschattungen, Verkürzungen usw. nur *angedeutet* (symbolisch gegeben) sind, jedoch so, daß uns die *Umgangs-* und *Gebrauchswerte* rein optisch mitgegeben werden, also die Trockenheit, Materialstruktur, Schwere, Entfernung, ja die ‚Handlichkeit‘ der Dinge. Jedes Ding ist uns dabei aus eigenem früheren Umgang vertraut und potentiell verfügbar“.⁵⁰

Mit Handeln ist bei Gehlen nicht einfach die Ausführung einer vom Bewusstsein gesetzten Absicht gemeint. Die Originalität seines Ansatzes besteht darin, Erkennen selbst als eine Form des Handelns zu beschreiben. Der traditionelle Dualismus, Descartes' ungelöstes Problem des *commercium mentis et corporis*, ist in diesem „psycho-physisch neutral“⁵¹ gefassten Handlungsbegriff ausgeklammert. Eine Theorie, die in der Handlung nichts als intelligentes Verhalten im Dienste der Bedürfnisbefriedigung sieht, dem animalischen Verhalten also lediglich einen spezifisch menschlichen Faktor hinzufügt, bleibt in biologischen Vorstellungen befangen und verfehlt die dem Menschen eigentümliche Art der Weltaneignung.

Handlungen erlauben dem Menschen eine Anbindung an die Wirklichkeit, indem sie ihn von ihm selbst wegführen. Durch Handlungen versachlicht sich

⁵⁰ Gehlen, Ein Bild von Menschen, S. 56f.

⁵¹ Gehlen, *Der Mensch*, S.14.

der Mensch und vermenschlicht er die Sachen, sie „schließen die Bedürfnisse und Gedanken der Menschen mit den Sachbedingungen zusammen.“⁵² Bei einer analytisch-retrospektiven Aufspaltung der Vollzugseinheit der Handlung in einen äußeren Handlungszweck, den Einsatz entsprechender Mittel und das Resultat gerät aus dem Blick, dass den Dingen selbst ein Eigensinn innewohnt, dass von ihnen her ein überpersönlicher Imperativ ergeht, auf adäquate Weise behandelt zu werden. Gehlen beschreibt Handlungen als stabile Gefüge, welche an jeweils bestimmte Dinge der Außenwelt anknüpfen. Selbst klare Handlungsmittel wie z. B. Werkzeuge sind überdeterminiert, sie sind mit der Handlung nicht nur äußerlich verbunden, etwa als ihr Mittel, sondern gehören zur Handlungsform selbst. Von ihnen gehen „Sollsuggestion[en]“⁵³ aus, die den praktischen Verwendungszusammenhang transzendieren und den Rückbezug auf einen vorgängigen Zweck in den Hintergrund treten lassen. So wurden bereits in der Steinzeit Werkzeuge zweckfrei verfeinert und schöpferisch weiterentwickelt. Man experimentiert mit den Dingen, die dabei selber zu Motiven unserer Handlungen werden. Gehlen bezeichnet dies als „Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand“.⁵⁴ Nicht nur können ursprüngliche Handlungsziele in der jeweiligen Handlungssituation durch die zur Verfügung stehenden Mittel rückwirkend beschränkt, erweitert und verändert werden. Oft tritt auch der Fall ein, dass neue Zwecke und Bedürfnisse erst durch die verfügbaren Mittel entstehen, so paradigmatisch im Bereich der Technik, die gerade nicht durch zweckrationales Handeln gekennzeichnet ist. Vielmehr stellt sie „erfinderisch

⁵² Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 11.

⁵³ Ebd., S. 26.

⁵⁴ Ebd., S. 27.

Mittel bereit für noch nicht vorhandene Zwecke oder für Bedürfnisse, die sie selbst erst miterzeugt, weil sie noch niemand fühlt.“⁵⁵ Das Mittel wird gleichsam zum Träger eines von den Dingen erhobenen Anspruchs, der die Steuerung des Verhaltens aus subjektiven Motivlagen löst und neuartige Ding- und Funktionseigenschaften freilegt.

Aus der Sachlichkeit des Handelns erwächst eine Norm, die sich im Handeln geltend macht und die ursprünglichen Zweckintentionen marginalisiert. Norm ist für Gehlen nichts den Sachen Äußerliches, sondern die „vom Eigensinn der Realitäten uns oktroyierte Sollform des Umgangs mit ihnen.“⁵⁶ Indem der Mittelcharakter des Objekts in den Hintergrund tritt, kann Handeln „in sich selbst Inhalt eines Erfüllungserlebnisses“⁵⁷ werden. Typisch für einen so ablaufenden Erfahrungsprozess sind die spiegelbildlichen Veränderungen an der eigenen Person: Der sachorientierte Umgang mit den Dingen lässt den Handelnden über sich hinauswachsen und eröffnet ihm Möglichkeiten der Selbststeigerung. Sobald nicht mehr bloß subjektive Zwecke verfolgt werden, können neue Kompetenzen und Interessen entwickelt und vorher unbekannte Bedürfnisse geweckt werden.

Gehlens anti-utilitaristische Handlungslehre ist durchgängig kulturalistisch, an keiner Stelle wird auf eine invariante erste Natur des Menschen rekurriert.⁵⁸ Selbst die vermeintlich ‚biologischste‘ aller Kategorien, das Bedürfnis, erscheint in einem soziokulturellen Kontext. Bedürfnisse sind weder als historisch stabile Größen zu fassen noch ihnen feste Erfüllungs- und Verhal-

⁵⁵ Ebd., S. 12.

⁵⁶ Gehlen, Probleme einer soziologischen Handlungslehre, S. 200.

⁵⁷ Ebd., S. 31.

⁵⁸ Vgl. Ottmann, Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie.

tensbahnen in der menschlichen Natur zuzuordnen, sondern sind grundsätzlich auf gesellschaftliche Verarbeitungsformen angewiesen und mit diesen bis in ihre innerste Substanz hinein verwoben.⁵⁹

Zweifellos enthält die empirisch untermauerte Kritik des Zweck-Mittel-Schemas eine Fülle sensibler Beobachtungen. Problematisch ist allerdings, dass deren Potential nicht voll zum Tragen kommt, weil Gehlen an dieser Stelle seinem tiefen Misstrauen gegen den „unwirklichen Geist“⁶⁰ zu sehr nachgibt und ein über den unmittelbaren Handlungsvollzug hinausweisendes Nachdenken möglichst auszuschalten bestrebt ist. Dem erwähnten Hiatus zwischen Antrieb und Handlungsvollzug haftet nämlich eine Ambivalenz an, die den Menschen ebenso privilegiert wie gefährdet. Einerseits hat die Entkopplung einen kulturschöpferischen Effekt, da der Rückstau der Antriebsenergien diese für subtilere, den Bereich unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung transzendierende Tätigkeiten freistellt. Ohne Triebverzicht und Triebaufschub keine Kultur — darin stimmen Freud und Gehlen überein. Es bedarf eines Überschusses an Antriebsenergien, der nicht zur Ausführung spezifischer Handlungsvollzüge für die Erreichung bestimmter Zwecke verbraucht, sondern gleichsam zweckfrei eingesetzt werden kann. Für den Menschen, dessen Antriebe grundsätzlich

⁵⁹ Dieser konsequente Kulturalismus, den der späte Gehlen allerdings abschwächte, ist grundsätzlich geeignet, die Plastizität des Menschen und die Komplexität seiner Lebensformen in vollem Umfang zu erfassen. Insofern verträgt er sich durchaus mit neueren Forschungsansätzen der Historischen Anthropologie, auch wenn Christoph Wulf, um Abgrenzung bemüht, den Vertretern der Philosophischen Anthropologie attestiert, ihnen sei aufgrund ihrer Konzentration auf die Erforschung der Existenzbedingungen *des* Menschen die historische und kulturelle Vielfalt *der* Menschen entgangen. Vgl. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen*, S. 13.

⁶⁰ Vgl. Gehlens Habilitationsschrift *Wirklicher und unwirklicher Geist*. Bereits dort erscheint Reflexion primär unter dem Aspekt der Handlungshemmung. Sie hält den Menschen von dem ab, worauf er konstitutionell angewiesen ist, nämlich handelnd sein Dasein zu fristen.

nicht instinktgebunden, mithin fest an motorische Handlungsvollzüge gekoppelt und nur durch bestimmte Reizkonstellationen auslösbar sind, ist der aufgestaute Antriebsüberschuss chronisch. Dieser Überschuss erlaubt ihm einerseits eine Effizienzsteigerung seines Handelns, da nun die intendierten Zwecke planvoll, d. h. indirekt und über viele Zwischenstufen hinweg verfolgt werden können.

Andererseits birgt die Entkopplung von Antrieb und Handlung die Gefahr, dass sich neben der Wirklichkeit ein Möglichkeitsraum öffnet, der sich zunehmend verselbständigt und den Bezug zur Handlung überhaupt verliert. In ihm können weltlose Reflexivität und folgenlose Imagination ungehemmt wuchern und immer subtilere Formen der Innerlichkeit hervortreiben; eine Differenzierung des Psychischen kann einsetzen, in deren Folge Regungen, die sonst in Handlungen umgesetzt und einfach „weggelebt“⁶¹ werden, einen krankhaft hohen Aufmerksamkeitsgrad gewinnen, sodass, wie Gehlen drastisch formuliert, der Mensch, „der es aus pathologischen Gründen zu keiner weltzugewandten und dauertätigen Bedürfnisformierung und Interessenarchitektur bringt, [...] im Überdruck des drängenden Antriebsüberschusses in selbstzerstörerischen Süchten“⁶² entartet.

Dass der Mensch über Antriebsenergien verfügt, die das zur Lebensfristung notwendige Maß übersteigen, zeigt sich zum einen an den ungeheuren Veränderungen, die sein rastloser Aktivismus auf der Erde bewirkt hat, zum anderen aber auch an der Instabilität seiner gesellschaftlichen Lebensumstände. Eine konfliktfreie Einpassung in die von ihm geschaffene Kultur ist ihm offensichtlich nicht gegeben. Hier liegt eine konstitutionelle Gefährdung, eine poten-

⁶¹ Gehlen, *Die Seele*, S. 68.

⁶² Gehlen, *Der Mensch*, S. 62f.

tielle Dysfunktionalität auf der Lauer, die in Schach gehalten werden muss und nach Disziplinierung verlangt. Auch hier argumentiert Gehlen ähnlich wie Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur*.

Um das mit dem Hiatus gegebene Risiko eines Abirrens in ein bodenloses Innen wenn nicht auszuschließen, so doch zu minimieren, soll das handelnde Subjekt möglichst restlos in den überpersonalen Handlungsvorgaben aufgehen. Um seiner selbst willen muss es daran gehindert werden, den sachlichen Handlungsvollzug durch individuell empfundene Motive, Bedürfnisse, Triebregungen oder Erfüllungsansprüche zu konterkarieren. Nur sofern der Mensch ganz bei der Sache ist, bleibt er vom Leiden am Bewusstsein verschont—auf diesen wohlthätigen Effekt kommt es Gehlen entscheidend an, denn er allein sichert sein Überleben. Als instinktverunsichertes Mängelwesen kann der Mensch nur handelnd sein Leben fristen, er ist darauf angewiesen, sich die Welt durch Umarbeitung verfügbar zu machen. Jede Reflexion, d. h. jeder Moment, in dem über Probleme nachgedacht wird, statt sie sofort ‚anzupacken‘, birgt die Gefahr des Abdriftens und beeinträchtigt den Leben sichernden Prozess des Tätigseins.

Gehlen hier wie andernorts durchbrechende Aversion gegenüber sachfernem Rasonnieren—aus ihr speist sich seine scharfzüngige Intellektuellenkritik—verleitet ihn gelegentlich dazu, die mentalen Anteile im Handlungsverlauf vollständig in Abrede zu stellen und entgegen seiner anthropologischen Modellvorstellung von einer Einheit des Menschen an die Stelle des angeblich umgangenen Cartesianischen Dualismus eine neue Dichotomie treten zu lassen, nämlich die von Handlung und Reflexion, so wenn er apodiktisch behauptet: „In dem völlig unproblematischen Erlebnis des Vollzuges einer Handlung ist

jede Reflexion ausgehängt, man kann nicht gleichzeitig handeln und reflektieren, sondern nur sein Handeln anschauen.“⁶³ Eine solche rigide Entgegensetzung, deren Abhängigkeit von vitalistisch-aktivistischen Positionen besonders der Weimarer Zeit ins Auge fällt, erscheint gerade im Kontext der differenzierten Gehlenschen Handlungstheorie eindimensional und sachlich unplausibel, denn dort werden menschliche Handlungen als Reflexion im Vollzug beschrieben, als ein komplexes Ineinandergreifen von psychischen und somatischen Faktoren, von bewusster Verhaltenssteuerung und eingeübter Routine. „Und doch,“ bemerkt Karl-Siegbert Rehberg treffend, „ist diese falsche Opposition leicht zu verstehen, nämlich als Ausdruck seines Tat-Existentialismus, seiner Angst vor der Selbstbezogenheit und Weltarmut des bloßen Denkens.“⁶⁴

So bleibt Gehlen unerachtet der anticartesianischen Stoßrichtung seiner Handlungstheorie letztlich doch dem tradierten bewusstseinsphilosophischen Dualismus verhaftet. Descartes' erkenntnistheoretischer Skeptizismus wird nicht analytisch korrigiert, sondern lediglich umgestülpt und mit einer konträren Zielrichtung versehen: hatte Descartes die Rückwendung des Ich auf sich selbst zur einzigen Gewissheitsbasis erhoben und alle Weltbestände einem radikalen Zweifel ausgesetzt, so geht es Gehlen umgekehrt darum, durch die Fraglosigkeit der Handlungsorientierung gerade eine solche Selbstthematisierung des Ich zu verhindern.

⁶³ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 28. Ähnlich in der *Theorie der Willensfreiheit*: „Solange ich handle, kann ich nicht reflektieren, und solange ich reflektiere, kann ich nicht handeln“. (S. 103) Vgl. dazu Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens*, S. 157ff.

⁶⁴ Rehberg, *Existentielle Motive*, S. 508.

IV. Zwischen Entlastung und Entmündigung: Institutionen

Gehlens Institutionenlehre, die er erstmals 1950 in dem überarbeiteten Schlusskapitel der vierten Auflage von *Der Mensch* vorgetragen und 1956 in dem Buch *Urmensch und Spätkultur* systematisch entfaltet hat, knüpft direkt an den oben skizzierten Handlungsbegriff an. Institutionen sind keine von den Individuen unableitbare Gebilde, vielmehr sind „der Stoff, aus dem die Institutionen sich erheben, [...] die ineinander verschränkten, regulierten, obligatorisch gewordenen wirklichen Handlungen selbst.“⁶⁵ Institutionen sind auf Dauer gestellte Handlungsmöglichkeiten, sie entwickeln sich aus häufig ausgeführten Handlungsmustern, wobei sich die ursprünglich als Mittel angesetzten Handlungen im wiederholten Vollzug verselbständigen und eine Selbstwertgeltung herausbilden, die den Aspekt des direkten und unmittelbaren Nutzerfolgs für die eigene Person in den Hintergrund treten lässt. Motiv und Zweck treten auseinander, es kommt zur „Verselbständigung, Habitualisierung von Motivgruppen und Handlungsvollzügen“.⁶⁶ Derart zur Eigennorm geronnen, ziehen sie die Motive ihres Vollzugs aus sich selbst und nehmen den Charakter von überpersönlichen Mächten an, deren „eigengesetzliche Gültigkeit“⁶⁷ sich nunmehr gegenüber den Beteiligten Geltung verschafft und ihr Verhalten bis ins Innerste beherrscht.

Der anti-utilitaristischen Fassung des Gehlenschen Handlungsbegriffs entspricht im Kontext seiner Ordnungstheorie die Abweisung einer funktionalisti-

⁶⁵ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 7.

⁶⁶ Ebd., S. 38.

⁶⁷ Ebd., S. 67.

schen Interpretation von Institutionen, der zufolge sich deren Vorhandensein einfach aus ihrer Zweckmäßigkeit ableiten lässt. Ging es Gehlen bei der Kritik des Zweck-Mittel-Schemas um den Nachweis, dass bereits auf der Ebene des instrumentellen Handelns eine von den Sachen ausgehende Verwendungssuggestion eine Ablösung von unmittelbaren Zwecksetzungen bewirkt und die dadurch mögliche Orientierung am Sachgehalt der Handlung eine schöpferische Eigendynamik entfaltet, die von den ursprünglich verfolgten Absichten weit wegführen kann, so widerspricht er hier der Ansicht, aus der Funktionstüchtigkeit der Institutionen könne direkt auf deren Ursprung geschlossen werden.

Stattdessen nimmt er an, dass sich sekundäre, d.h. ursprünglich nicht intendierte Zweckmäßigkeiten als Ergebnis von Nebeneffekten primär zweckfreien Verhaltens herausbilden. Sind diese zu Institutionen verfestigt und auf Dauer gestellt, geht von ihnen eine wohltätige Wirkung aus: sie bieten Verhaltenssicherheit, indem sie durch Vorgabe eines Handlungsrahmens und des in ihm geltenden Regelsystems die Willkür des Handelns einschränken. Sie ermöglichen eine Stabilisierung nach Außen wie nach Innen, auf die der Einzelne aufgrund seiner Weltoffenheit und der Plastizität seiner Antriebe vital angewiesen ist. Vor allem stiften sie, sofern sie intakt sind, aus sich heraus Sinn und entlasten damit von den Mühen einer eigenständigen Motivfindung. Solange der Mensch sich im institutionellen Rahmen handelnd bewegt, ist er der Sinnfrage enthoben, nicht weil sie gelöst wäre, sondern weil sie sich ihm nicht mehr stellt. Das habitualisierte Handeln in Ordnungsgefügen wie Ehe, Familie, Kirche, Armee, Universität, Staat usw. „hat die rein tatsächliche Wirkung, *die Sinnfrage zu suspendieren*. Wer die Sinnfrage aufwirft,“ dekretiert Gehlen lakonisch, „hat sich entweder verlaufen, oder er drückt ein Bedürfnis nach anderen

als den vorhandenen Institutionen aus.“⁶⁸

An dieser Stelle macht sich nun ein Wechsel der Argumentationsrichtung bemerkbar, der eine deutliche Bruchlinie innerhalb des Gehlenschen Theoriegebäudes markiert: Zwar stimmt die Institutionenlehre mit der in *Der Mensch* ausgeführten elementaren Anthropologie darin überein, dass auch sie als Handlungslehre konzipiert ist. Das Theorem von der Handlung als dem strukturellen Sondergesetz des Menschen bleibt unangetastet. Aber die Vorzeichen sind jetzt vertauscht: Stand dort eine instrumentalistische Handlungsauffassung im Mittelpunkt, der zufolge das zweckrationale Handeln als die primäre Quelle der Weltaneignung anzusehen ist, so setzt Gehlen in der Institutionenlehre alles daran, die Begrenztheit einer solchen instrumentellen Handlungsorientierung aufzuzeigen. Die „entscheidende Wandlung gegenüber der elementaren Anthropologie“, schreibt Johannes Weiß, der als erster auf die theoretische Tragweite dieser Akzentverschiebung hingewiesen hat, liege darin, „dass dort die Kultur gerade vom zweckrational verfügenden Verhalten her bestimmt worden war“, während die Institutionenlehre „ausdrücklich im Gegensatz zum zweckrationalen Verfügen“⁶⁹ entworfen sei. Der utilitarismuskritische Handlungsbegriff, der dort im Kontext einer letztlich doch nutzenorientierten Weltbewältigung entfaltet wurde, dient hier dazu, die Gegenstände dem Zugriff des Subjekts vollständig zu entziehen und die Motivstiftung kategorisch an überpersönliche Handlungsvorgaben so zu delegieren, dass diese zu Handlungen auslösende Größen wer-

⁶⁸ Ebd., S. 68.

⁶⁹ Weiß, *Weltverlust und Subjektivität*, S. 110.

⁷⁰ Ebd., S. 108.

den und „*man von ihnen her handelt*“.⁷¹ Dem verfügenden Weltverhalten, das dort am Ende der eigentätigen Entlastung steht, wird hier eine Vorstellung von Institution entgegengesetzt, die eben diesen Autonomiezuwachs in Misskredit zu bringen versucht und einer Selbstentmächtigung das Wort redet.

Gehlen anthropologisch fundierte Philosophie reiht sich in die Tradition der Versuche ein, die Welt des Menschen in dessen eigener Tätigkeit zu begründen. Wie bei Karl Marx liegt ihr ein anthropologischer Weltbegriff zugrunde, wonach die uns scheinbar unmittelbar gegebene Wirklichkeit das durch und durch vermittelte Ergebnis eines Aneignungsprozesses ist, in dessen Verlauf das Überraschungsfeld der externen Sinnesreize handelnd eingeengt wird, sodass sich allmählich eine überschaubare Welt herausbildet. Ganz analog zur Zentralstellung des Arbeitsbegriffs bei Marx definiert Gehlen den Menschen als ein aktives Wesen, das aus sich etwas machen und seine Naturwüchsigkeit eigentätig hinter sich lassen muss.

Aber während Marx in der Verselbständigung von Handlungsvollzügen in Eigengesetzlichkeiten der Institutionen eine Entfremdung des Menschen von sich selbst sieht, die es rückgängig zu machen gilt, geht es Gehlen umgekehrt darum, gerade diese Entäußerung als notwendig zu erweisen gemäß seiner anthropologischen Grundannahme, „daß der Mensch sich nicht selbst und direkt verstehen kann, sondern nur von einem Nichtich aus, und daß er zum Nichtich zu werden hat.“⁷² Gegen die bei Rousseau-Anhängern, Linkshegelianern und neomarxistischen Oppositionellen übliche negative Konnotation von ‚Entfremdung‘ wendet Gehlen ein, dass ohne den durch Institutionen aus-

⁷¹ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 15.

⁷² Ebd., S. 138.

geübten Zwang zur Selbstobjektivierung der Mensch unfrei bliebe: „Wenn man sagt, der Dienst an den Institutionen sei die ‚Entfremdung‘, so ist das ganz richtig, aber diese Entfremdung ist die Freiheit, nämlich die Distanz zu sich selbst und zu dem, was sich so zufällig im Kopf und Herzen abgelagert hat, wenn diese lange genug den Meinungsmachern ausgeliefert waren.“⁷³

Zu substantieller Freiheit gelangt man nur über einen Umweg. Die Entfremdung, die der Einzelne in jeder institutionellen Einbindung erfährt, ist dafür eine Grundvoraussetzung, denn sie unterbindet das unreflektierte Reagieren auf die spontanen natürlichen Triebimpulse und erzeugt so jene intellektuelle Reibung, die Nachdenklichkeit evoziert und eine bewusste Lebensführung allererst ermöglicht. Gegen eine zur kulturellen Selbstverständlichkeit verfestigten Institutionen- und Bürokratiekritik macht Gehlen geltend, dass die Kultivierung der Freiheit feste Regeln voraussetzt, die genau wie Spielregeln in einer freiwilligen Beschränkung von Bewegungsmöglichkeiten bestehen. Hans Freyer hat das am Schachspiel illustriert: „In dem künstlich eingegengten Feld der freien Züge werden dann die geistvollen Kombinationen möglich; mehr Freiheit wäre primitiv.“⁷⁴

Die Welt des Menschen ist einerseits ganz und gar seine Welt, nämlich das Produkt seiner Kultur schaffenden Tätigkeit. Er kann nur erkennen, was er selbst geschaffen hat. Aber andererseits ist der Bestand dieser Welt nur solange gesichert, wie er seine eigene Rolle bei deren Entstehung vergisst. Er darf nicht alles erkennen, was er selbst geschaffen hat, und kann dies glücklicherweise auch nicht, weil, wie Gehlen unter Berufung auf Kant feststellt, „die

⁷³ Gehlen, *Moral und Hypermoral*, S. 71.

⁷⁴ Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 54.

Notwendigkeit zu handeln *weiter reicht, als die Möglichkeit zu erkennen*⁷⁵. Der Versuch des Menschen, sich der tragenden Bedingungen seiner selbst zu bemächtigen, würde die Auflösung der Welt bedeuten. Entsprechend sind Institutionen zwar seine Erzeugnisse, aber diese müssen dem Einzelnen als fremde, fordernde Mächte gegenübertreten, wenn anders sie ihre entlastende Wirkung entfalten sollen. Gerade um ihrer Funktionstüchtigkeit willen muss der Funktionsaspekt ausgeblendet bleiben. Ihr Selbstwert darf durch keine rationale Zweck-erwägung und Sinnprüfung problematisiert werden, sie funktionieren nur unter der Bedingung des „problemlosen Schon-verständigt-seins“⁷⁶.

Gehlen revidiert in der Institutionenlehre das in der elementaren Anthropologie entworfene Menschenbild dahingehend, dass er nun unter kulturkritischen Vorzeichen auf Desintegrationstendenzen innerhalb der modernen Gesellschaften verweist, die er durch eine „schrackenlose Enthemmung des instrumentellen Verhaltens“⁷⁷ verursacht sieht. Aus einer zweckorientierten Einstellung heraus, wie sie der empirisch-naturwissenschaftlichen Methode entspricht, lassen sich Regelmäßigkeit und Voraussehbarkeit von Handlungen, selbst der gewohnheitsmäßigen, nicht gewinnen. Eine Kultur von der Stabilität einer zweiten Natur bleibt unerreichbar, weil den instrumentellen Akten eigen ist, „daß sie *keine Endzwecke* setzen können, und daß aus ihnen heraus keine Verhaltensweisen folgen, in denen Endzwecke *festgehalten* werden.“⁷⁸ Einzig Institutionen, die dem verfügenden Zugriff des Menschen entzogen sind und

⁷⁵ Gehlen, *Der Mensch*, S. 357.

⁷⁶ Gehlen, *Moral und Hypermoral* S. 47.

⁷⁷ Gehlen, *Der Mensch*, S. 465.

⁷⁸ Ebd.

denen ein Selbstwert anhaftet, der ihnen umgekehrt Verfügungsmacht über den Einzelnen verleiht, sodass dieser sich im Grenzfall sogar für sie aufzuopfern bereit ist, verbürgen die Stabilität und Einheit einer Welt.

Da vom rational-instrumentellen Vernunftbegriff her, wie er sich in der Moderne überall durchgesetzt hat, keine Bestandsgarantien zu gewinnen sind, nimmt Gehlen eine gegenwärtig verkümmerte, aber ehemals wirkungsmächtige Form des Weltverhaltens an, die Endzwecke zu setzen vermag und deren Schöpferkraft sich in der Gründung von Institutionen zeigt. Deren Entstehung leitet er in *Urmensch und Spätkultur* unter Rekurs auf die Vor- und Frühgeschichte aus dem „rituellen, darstellenden Verhalten“⁷⁹ in archaischen Gesellschaften her. Ähnlich wie Émile Durkheim in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens*⁸⁰ lokalisiert Gehlen die Institutionen in der religiösen Sphäre. Ihre Genese sieht er aufs engste mit imitatorischen Riten verbunden wie etwa der gemeinsamen mimetischen Darstellung des Totemtiers im Tanz. Riten bilden entlastende Regelsysteme, aus denen eine bestimmte soziale Ordnung hervorgeht, deshalb sind sie als prototypische Institutionen anzusehen. Als darstellendes Verhalten bilden sie den affirmativen Gegenbegriff zum Verfügen zweckrationaler Handlungen. Rein als Form produzieren sie Vertrautheit und Bedeutsamkeit. Ihr gemeinsamer Vollzug stellt Konsens her und festigt den sozialen Zusammenhalt. Die Vielfalt der Welt wird durch Stereotypisierung auf ein erträgliches Maß gemindert.

Kult und Politik gehörten in archaischen Gesellschaften untrennbar zusammen. Institutionen waren „ursprünglich Transzendenz ins Diesseits im Voll-

⁷⁹ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 106.

⁸⁰ Vgl. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

sinne⁸¹“, denen man mit religiöser Scheu begegnete und deren Befehlen man blind gehorchte, weil jede Weigerung religiöse Sanktionen nach sich gezogen hätte. Aber bereits mit der Durchsetzung des Monotheismus setzte das ein, was nach Gehlens negativer Geschichtsphilosophie eine Spätkultur kennzeichnet: die fraglose Einheit von Handlung, Institution und Normgeltung brach auseinander, es zeigten sich die erste Symptome eines fortschreitenden Verbindlichkeitschwundes. Ausgelöst wurde er „durch den Monotheismus von der einen, den wissenschaftlich-technischen Mechanismus von der anderen Seite her, für den seinerseits der Monotheismus, die Natur entdämonisierend und entgötternd, den Platz erst freigekämpft hatte.“⁸² Das Christentum ordnete den diesseitigen Transzendenzen eine jenseitige über. Die dadurch in Gang gesetzte Versachlichung der ehemals geheiligten Außenwelt beschädigte den sakralen Nimbus der Institutionen, den sie vollends verloren, als im Zuge der Industrialisierung der vom Monotheismus initiierte Neutralisierungsprozess ins planetarisch Unbegrenzte weitergetrieben und alle ehemals orientierenden Weltbestände der Ausbeutung durch den Menschen überantwortet wurden.

Dass der damit einhergehende Stabilitätsverlust keine vollständige soziale Desintegration zur Folge hatte, ist dem Umstand zuzuschreiben, dass der ausdifferenzierten modernen Industriegesellschaft eine irreversible Betriebsförmigkeit innewohnt, deren Mechanismus auf den Einzelnen ähnlich handlungssteuernd wirkt wie einst die religiös fundierten Institutionen. Die Integration erfolgt nun allerdings auf ‚geistlose‘ Weise, nämlich allein durch den „Eigensinn

⁸¹ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 18.

⁸² Ebd., S. 296.

der Sachen“⁸³, der den Einzelnen in die Pflicht nimmt und sein Verhalten systemkonform normiert, ohne ihm noch einen übergreifenden Sinnzusammenhang vermitteln zu können: „Das ‚stählerne Gehäuse der Hörigkeit‘, das Max Weber als bürokratisch-industriellen Niederschlag der okzidentalen Rationalität ausmachte, wird für Gehlen zur entscheidenden Normquelle modernisierter Gesellschaften.“⁸⁴

Diese durch Funktionszusammenhänge bewirkte soziale Synthesis ist jedoch im Vergleich zu der Integrationskraft archaischer Vollinstitutionen weniger effektiv. Die aus Technik, Wissenschaft und Kapitalismus zusammengesetzte „Superstruktur“⁸⁵ der Industriegesellschaft entlastet zwar, aber nur behelfsmäßig und unzulänglich. Sie kann die Einbindungsleistungen der Institutionen nicht vollständig übernehmen, weil ihr eine integrative Leitidee fehlt. Deshalb meint Gehlen sich unentwegt gegen den Abbau von Schutz- und Orientierungsfunktionen der bestehenden Institutionen stemmen zu müssen. Der polemische Ton seiner Kritik an der zersetzenden Wühlarbeit der Intellektuellen — das Dauerthema seiner beiden letzten Lebensjahrzehnten — erklärt sich aus seiner Überzeugung, dass auf der Basis des modernen rational-instrumentellen Vernunftbegriffs keine neue Verbindlichkeiten entstehen können, dass jede Aufweichung bestehender Normgeltungen durch eigensinnige Einsprüche ein Vakuum hinterlässt, das nicht mehr sinnvoll aufgefüllt werden kann. „Der Bestand einer jeden Kultur ist nur dann gesichert, wenn ein [...] Unterbau gewohnheitsmäßigen, auf Außensteuerung abgestellten Verhaltens vorhanden

⁸³ Ebd., S. 79.

⁸⁴ Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens*, S. 123.

⁸⁵ Gehlen, *Die Seele* S. 10.

ist, auch wenn dieses damit notwendig formalisiert wird. Diese Wahrheit ist dem modernen Subjektivismus anstößig, aber gerade er bedroht das Dasein der Institutionen selbst.⁸⁶

Gegen die melancholische Diagnose vom Zerfall der Institutionen durch Reflexion und Kritik wurde schon bald Widerspruch laut, nicht zuletzt aus Gehlens engerem Umkreis. Vor allem wurde die fragwürdige Alternative bemängelt, die bereits im Titel *Urmensch und Spätkultur* programmatisch anklingt, nämlich die Projektion der Institutionen in eine Frühzeit und deren kurzschlüssige Konfrontation mit einer defizitären Moderne. Durch diese ungeschichtliche Zuspitzung bleibt der komplexe Prozess der Entstehung und Veränderung von Institutionen in hochkulturellen Lebenswelten analytisch auf der Strecke. Eine Theorie des institutionellen Wandels innerhalb der Epochen und über Kulturschwellen hinweg sucht man bei Gehlen vergeblich. Für die politischen Machtkämpfe, Konflikte und Interessen im Zuge der Durchsetzung von Institutionen hat er keinen Blick, noch weniger für die Entstehungsbedingungen von politischen Institutionen in einem demokratischen Gemeinwesen. Seine Fixierung auf deren normativ gedachten archaischen Ursprünge lässt ihn jede Veränderung vorschnell und geradezu reflexartig mit Auflösung und Hervorbrechen der mühsam gebändigten chaotischen Natur gleichsetzen. Gehlen kennt keinen legitimen Widerpart der institutionellen Festlegung. Diese ist immer und unter allen Umständen gegenüber dem Einzelnen im Recht.

An diesem Punkt setzte sich Helmut Schelsky, sein Freund und Schüler, schon früh vom starren Institutionalismus seines Lehrers ab, indem er darauf

⁸⁶ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 24.

beharrte, dass sich Subjektivismus und Institutionen keineswegs einander ausschlossen. Entgegen dem Augenschein findet nach Schelsky in der Moderne kein Institutionenabbau statt, sondern es gibt allenfalls eine Tendenz von formellen Normgefügen hin zu informellen. Subjektivismus und Reflexion sind durchaus institutionalisierbar, etwa in Gestalt eines von den modernen Kommunikationsmedien inszenierten und kanalisierten Miteinander-Redens, das Züge eines Rituals annimmt und als solches institutionstypische soziale Verbindlichkeiten erzeugt.⁸⁷

Gehlen war zu ordnungsfixiert, um die von Schelsky vorgeschlagene Flexibilisierung der Institutionen für sein Denken fruchtbar machen zu können. Wegen der Verunsicherung, die sie kompensieren sollen, fasst er sie rigider als nötig, nämlich als Fleisch gewordene Geltung, als gleichsam heilig und also nicht hinterfragbar. Intakte Institutionen fungieren als Friedensstifter, sie beenden Machtkämpfe, indem sie die Individuen einer Gruppe auf eine gemeinsame Normvorgabe verpflichten. Um ihrer Konsens erzeugenden Wirkung willen muss verdrängt werden, dass Institutionen nicht vom Himmel fallen, sondern ihrerseits in soziale Kämpfe verwickelt sind und aus ihnen hervorgehen.

Diese Argumentationsfigur erinnert an Thomas Hobbes' Staatstheorie, die in dem vom Gehlen bewunderten Preußen zur Zeit Friedrich des Großen ihre wohl reinste Verkörperung gefunden hat. Tatsächlich bewegt sich Gehlens Institutionenlehre an zentralen Punkten in Hobbes'schen Denkkategorien.⁸⁸ Zwar verwirft er die rationalistische Vorstellung einer Vertragstheorie, der zufolge der *contract social* die Grundlage aller Ordnung bildet. Aber er teilt mit Hob-

⁸⁷ Vgl. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?

⁸⁸ Rehberg bezeichnet Gehlens Konzeption als „Hobbismus“. („Ordnung ist kein Gefängnis“, S. 15)

bes die Grundannahme einer destruktiven Disposition des Menschen, die einen Stabilisator erfordert, der ihn vor sich selber schützt. Die über ihn errichtete Ordnung—Hobbes' Leviathan—ist das Unwahrscheinliche, das der Anarchie Abgerungene. Man findet sie nicht vor, sondern muss sie aktiv erzeugen. Es handelt sich somit weniger um eine Ordnungstheorie als vielmehr um eine Herstellungstheorie von Ordnung.⁸⁹ Diese soll, obwohl ihr als reines Menschenwerk jede metaphysische oder naturrechtliche Legitimation fehlt, einwandsimul sein und in strenger Heteronomie auftreten—wie Hobbes' *mortal god*. Ausschlaggebendes Kriterium ist dabei das physische Überleben des Menschen. Es geht Gehlen wie Hobbes um die Sicherstellung von stabilen Rahmenbedingungen, innerhalb deren ein derart fragiles Geschöpf sein Leben zu fristen vermag. Nicht auf den Inhalt der Normen und Handlungsvorgaben kommt es an, sondern auf deren überlebensdienlichen Effekt. Legitimiert sind sie allein durch die Kraft, mit der sie sich dem Einzelnen aufzwingen und eine Habitualisierung seines Verhaltens bewirken.

Die Legitimierung der Institution durch den Aufweis ihrer notwendigen Funktion lenkt die Argumentation zurück auf den anthropologischen Schlüsselterminus der gesamten Gehlenschen Theorie, auf die Bestimmung des Menschen als ‚Mängelwesen‘. Dieser von Herder entlehnte Begriff, der seine im Vergleich zum Tier mangelhafte Organspezialisierung bezeichnen soll, ist aber gerade in biologischer Hinsicht durchaus fragwürdig und stößt unter Fachwissenschaftlern einhellig auf Vorbehalte. Konrad Lorenz etwa stellt lapidar fest, die Vorstellung eines unangepassten Mängelwesens sei „nicht biologisch ge-

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 12.

dacht“.⁹⁰ Auch Eibl-Eibesfeldt weist sie mit dem Hinweis zurück, dass es auch im Tierreich so etwas wie einen „vollkommenen Organismus“⁹¹ nicht gebe. Evolutionstheoretisch bleibt unerfindlich, wie ein Lebewesen durch natürliche Evolution überhaupt zu seinen Anfangsmängeln gekommen sein soll, ohne von der Natur unverzüglich mit Extinktion abgestraft worden zu sein. „Es ist abwegig,“ urteilt Sloterdijk, „die Urszene der Menschenbildung als den Auftritt eines lebensunfähigen Geschöpfs zu schildern, das sich—kaum in die Mitwelt versetzt—unverzüglich in die Schutzhülle eines prothetischen Kulturpanzers zurückziehen müsste, um seine biologische Unmöglichkeit zu kompensieren.“⁹² Die von Gehlen als defizitär gekennzeichnete Trieb- und Instinktausstattung des Menschen kann im Hinblick auf die Arterhaltung mit größerer Plausibilität als ein Überlebensvorteil beschrieben werden, erlaubt sie doch im Unterschied zu Tieren, deren Instinkte unverrückbar auf die je eigene Umwelt abgestimmt sind, ein flexibles Reagieren auf veränderte Rahmenbedingungen. Dieses Vermögen ist übrigens, wie Norbert Bischof gegenüber Gehlen geltend macht, kein ausschließlich menschliches. Auch im Tierreich gibt es Lebewesen, die sich gerade aufgrund ihrer sensomotorischen Unspezialisiertheit als besonders anpassungsfähig erweisen, Ratten etwa.⁹³

Der Mängelwesentopos beinhaltet aber mehr als bloß eine Definition oder

⁹⁰ Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, S. 232f.

⁹¹ Eibl-Eibesfeldt, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, S. 472. Christian Thies kommt nach Auflistung der Haupteinwände gegen Gehlens Konzeption zu dem Schluss: „die Rede vom Menschen als einem *biologischen* „Mängelwesen“ kann verstummen.“ (*Gehlen zur Einführung*, S. 97) Gehlen selbst führt diesen Begriff ursprünglich nur in heuristischer Absicht und ausdrücklich nicht als „Substanzbegriff“ ein. (Vgl. *Der Mensch*, S. 16f.)

⁹² Sloterdijk, *Sphären III*, S. 705.

⁹³ Vgl. Bischof, *Das Rätsel Ödipus*, S. 512.

heuristische Fiktion, er hat vor allem eine appellative Stoßrichtung. Es dient der Evozierung einer riskanten Ausgangssituation, um die Dramatisierung einer existentiellen Not, die eine ihr abhelfende Kompensation dringlich erscheinen lässt. Die Natur selbst treibt den Menschen in eine biologisch ausweglose Lage, aus der er sich nur retten kann, indem er mit ihr bricht und sich auf eigene Füße stellt. Seine Kulturfähigkeit ist das Produkt der biologischen Evolution, denn wenn die Natur „ein Wesen allen Gefahren der Störbarkeit und Abirrung auslieferte, die in diesem ‚Nichtfestgestelltsein‘, in diesem Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen, bestehen, so mußte ein ernster Grund vorliegen. Und er liegt vor in dem Risiko einer Physis, die aller beim Tiere wohlbewährten organischen Gesetzmäßigkeit geradezu widerspricht.“⁹⁴

Der Notwendigkeit der ‚Selbstfeststellung‘ verdanken kulturelle Institutionen ihre Entstehung. Sie sind es, die den *homo pauper* von der ‚Erbsünde‘ seiner konstitutionellen Ungesicherheit und Fehlbarkeit erlösen — *extra institutionem nulla salus*. Er bedarf dieser Prothesen zum Ausgleich seines biologischen Handicaps. Gehlen nimmt die tierische Situation zum Leitfaden, indem er den Institutionen eine Ersatzfunktion für das zuweist, was Instinkte nicht mehr vollbringen: „[W]ie bringt es denn der Mensch angesichts seiner Weltoffenheit und der Instinktreduktion, bei aller potentiell in ihm enthaltenen unwahrscheinlichen Plastizität und Unstabilität eigentlich zu einem voraussehbaren, regelmäßigen, bei gegebenen Bedingungen denn doch mit einiger Sicherheit provozierbaren Verhalten, also zu einem solchen, das man quasi-instinktiv oder quasiautomatisch nennen könnte, das bei ihm *an Stelle* des echt instinktiven

⁹⁴ Gehlen, *Der Mensch*, S. 12f. Vgl. Rehberg, *Existentielle Motive*, S. 503f.

steht und das offenbar den stabilen sozialen Zusammenhang erst definiert? So fragen, heißt das Problem der *Institutionen* stellen. Man kann geradezu sagen, wie die tierischen Gruppen und Symbiosen durch Auslöser und durch Instinktbewegungen zusammengehalten werden, so die menschlichen durch Institutionen und die darin erst ‚sich feststellenden‘ quasiautomatischen Gewohnheiten des Denkens, Fühlens, Wertens und Handelns⁹⁵. Institutionen leisten eine instinktanaloge Verhaltensfestlegung, die „Wiederherstellung des fundamentalen Verhältnisses von Instinkt und Auslöser auf der höheren Ebene der willkürlichen, erlernbaren, aber zu stabilisierenden Verhaltensformen.“⁹⁶

Die aus einem Gefüge aus Institutionen gebildete kulturelle Lebenswelt fungiert als zweite Natur, in der sich der Mensch so sicher bewegen kann wie Tiere in der ersten Natur. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass er die spezifisch menschliche Ausgangslage der Weltoffenheit hinter sich lässt und die potentiell unerschöpflich vielen Umwelten auf eine einzige reduziert, auf eine Welt, die dasselbe leistet wie die Umwelt für das Tier: „*An genau der Stelle*, wo beim Tier die ‚Umwelt‘ steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgeschaffenen Natur.“⁹⁷ Was Tieren dank ihrer Umwelteingepasstheit von vornherein gegeben ist, muss der Mensch sich mühsam erarbeiten. Seine kulturellen Leistungen erscheinen in dieser Sichtweise lediglich als Kompensationsphänomene. Entgegen Gehlens Anspruch, den Menschen aus sich selbst heraus verstehen und seine Sonderstellung bis ins Organische hinein nachweisen zu wollen, ge-

⁹⁵ Gehlen, *Der Mensch*, S. 86.

⁹⁶ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 27.

⁹⁷ Gehlen, *Der Mensch*, S. 37.

winnen in seiner Institutionenlehre tierische Verhaltensmodi Vorbildcharakter—darin und nur darin liegt die relative Berechtigung des gegen ihn erhobenen Vorwurfs der naturalistischen Kulturverachtung und biologistischen Reduktion.⁹⁸

Die Einbindung der Akteure in das institutionelle Reglement ist für Gehlen nur dann ganz geglückt, wenn sie quasi instinktiv, also ohne Reflexion und Sinnprüfung vonstatten geht. Zu dieser Erkenntnis gelangt er allerdings durch rationale Erwägungen. Seine harsche Kritik an den Linksintellektuellen, ihr Räsonnement unterminiere die Stabilität der Institutionen, muss nach Maßgabe seiner eigenen Theorie auf ihn selbst zurückfallen, denn allein schon dadurch, dass er die Institutionen zum Gegenstand der Analyse macht und ihre Wirkungsweise anthro-po-funktionalistisch zu deuten unternimmt, leistet er dem Abbau ihrer unbefragten Geltung Vorschub. Dass er dabei nicht kritische, sondern apologetische Interessen verfolgt, ändert in der Sache nichts, denn das „Denken *gegen* die Rationalität ist *selber* rational, und das konservative *Bewahren* ist in Wahrheit ein *Bewahrenwollen*, d. h. aber: ein bewußter *Rückgriff* auf eine entschwundene Welt und der Versuch einer *Wiedergewinnung* von bereits entglittenen oder entgleitenden Vorstellungen.“⁹⁹

Gehlen war zu klarsichtig und zu unsentimental, als dass ihm dieses Paradox entgangen wäre. Versuche eines erbaulichen Konservativismus, verloren gegangene Werte für die Wirklichkeitsgestaltung der Gegenwart zu reaktivieren, hielt er für aussichtslos. Sie erliegen der „Selbsttäuschung“, dass „durch

⁹⁸ Hingegen spielt ein sozialdarwinistischer und rassistischer Biologismus nach Art des Nationalsozialismus in Gehlens kulturalistischer Theorie keine Rolle.

⁹⁹ Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservativismus, S. 158.

das *Vorstellen* von Institutionen und geregelten Handlungen der Weg zu diesen selbst geöffnet würde¹⁰⁰. Die tiefe Resignation des späten Gehlen mag der Erkenntnis entsprungen sein, dass auch seine Institutionenlehre in der modernen Reflexionskultur gefangen bleibt und über ein bloßes „*Vorstellen* von Institutionen und geregelten Handlungen“ nicht hinausgelangt.

¹⁰⁰ Gehlen, Mensch trotz Masse, S. 222. Vgl. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens*, S. 151f.

Literatur

- Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch. In: Grenz, Friedemann: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt a. M. 1974, S. 225–251.
- Alt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart / Weimar 2001.
- Bischof, Norbert: *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*. München / Zürich 1985.
- Brede, Werner: Institutionen von rechts gesehen: Arnold Gehlen. In: Karl Corino (Hrsg.): *Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*. Hamburg 1980. S. 95–106.
- Durkheim, Émile: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris 1912.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. 2. Aufl. München 1969.
- Frenzel, Ivo: Verzweiflung ohne Pathos. Marginalien zu Arnold Gehlen (†30. Januar 1976). In: *Merkur*. Zeitschrift für europäisches Denken 36 (1976), S. 494–499.
- Freyer, Hans: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1955.
- Gehlen, Arnold: Das Ende der Persönlichkeit? [1956]. In: GA 6, S.250–260.
- Gehlen, Arnold: Mensch trotz Masse. Der Einzelne in der Umwälzung der Gesellschaft [1952]. In: GA 6, S. 217–228.
- Gehlen, Arnold: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* [1957/1972]. In: GA 6, S.1–137.
- Gehlen, Arnold: Ein anthropologisches Modell [1968]. In: GA 4, S. 203–215.
- Gehlen, Arnold: Ein Bild vom Menschen [1941]. In GA 4, S. 50–62.
- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe* Bd. 1: Philosophische Schriften 1925–1933. Hrsg. v. Lothar Samson. Frankfurt a. M. 1978. [= GA 1]
- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe* Bd. 3: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Aufl. von 1940. 2. Teilbände. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1993. [= GA 3.1 u. 3.2]

- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe* Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1983. [= GA 4]
- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe* Bd. 6: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 2004. [= GA 6]
- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe* Bd. 7: *Einblicke*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1978. [= GA 7]
- Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* [1969]. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2004.
- Gehlen, Arnold: Neubestimmung der Rechte des Einzelnen? [1975]. In: GA 7, S. 321–330.
- Gehlen, Arnold: Probleme einer soziologischen Handlungslehre [1952]. In Ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied 1963, S. 196–231.
- Gehlen, Arnold: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung [1952]. In: GA 4, S. 366–379.
- Gehlen, Arnold: Über kulturelle Kristallisation [1961]. In: GA 6, S. 298–314.
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* [1956]. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2004.
- Gehlen, Arnold: *Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine philosophische Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie* [1931]. In: GA 1, S. 113–382.
- Gehlen, Arnold: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. Frankfurt a. M. / Bonn 1960.
- Gehlen, Arnold: Zur Geschichte der Anthropologie [1957]. In: GA 4, S. 143–164.
- Gehlen, Arnold: Zur Systematik der Anthropologie [1957]. In: GA 4, S. 63–112.
- Gehlen, Arnold: Enzyklopädisches Stichwort „Philosophische Anthropologie“ [1961]. In: GA 4, S. 403–405.
- Gerhard, Volker: Die rationale Wende zum Leben. Für die Zukunft ein Blick zurück: Helmuth Plessners *Stufen des Organischen und der Mensch*. In: *Die Zeit*, 30. Dezember 1998.
- Greiffenhagen, Martin: Das Dilemma des Konservatismus. In: Schumann, Hans-Gerd (Hrsg.): *Konservatismus*. Köln 1974, S. 156–197.
- Heidbrink, Ludger: *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*. München 1994.

- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M. 2006.
- Karneth, Rainer: *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen - im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*. Würzburg 1991.
- Klinger, Gerwin: Die Modernisierung des NS-Staates aus dem Geist der Anthropologie. Die Konzepte „Zucht“ und „Leistung“ bei Arnold Gehlen. In: Bialas, Wolfgang / Gangl, Manfred (Hrsg.): *Intellektuelle im Nationalsozialismus*. (Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik 4) Frankfurt a. M. 2000, S. 299–324.
- Lepenies, Wolf: *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1972.
- Lorenz, Konrad: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 2. 10. Aufl. München 1973.
- Luhmann, Niklas: *Grundrechte als Institution*. 4. Aufl. Berlin 1999.
- Ottmann, Henning: Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekannten Autor. In: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 86 (1979), S. 148–184.
- Ottmann, Henning: Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie. In: Klages, Helmut / Quaritsch, Helmut (Hrsg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin 1994, S. 469–482.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. „Persönlichkeit“ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie. In: Klages, Helmut / Quaritsch, Helmut (Hrsg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin 1994. S. 491–530.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Ordnung ist kein Gefängnis“. Zu Leben und Werk Arnold Gehlens. In: Kannetzky, Frank/Tegtmeyer, Henning (Hrsg.): *Zwischen Führerkult und Mängelwesen. Zur Aktualität Arnold Gehlens*. In: Philokles. Zeitschrift für populäre Philosophie, Sonderheft Nr. 2 (2005), S. 9–34.
- Rügemer, Werner: *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens*. Köln 1979.
- Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München, Wien 1997.
- Schelsky, Helmut: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie [1957]. In: Ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesam-*

- melte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik.* München 1979, S. 250–275.
- Schuhmacher, Joachim: *Die Angst vor dem Chaos.* Paris 1937.
- Sloterdijk, Peter: *Sphären. Plurale Sphärologie.* Bd. III: *Schäume.* Frankfurt a. M. 2004.
- Thies, Christian: *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen.* Reinbek bei Hamburg 1997.
- Thies, Christian: *Gehlen zur Einführung.* Hamburg 2001.
- Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik.* München 2007.
- Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens.* Freiburg i. Br. 1971.
- Weissmann, Karlheinz: *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus.* Bad Vilbel 2000.
- Wöhrle, Patrick: *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens.* Frankfurt a. M. / New York 2010.
- Wulf, Christoph (Hrsg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie.* Weinheim / Basel 1997.